

# CONSTRUCCION DE LA PAZ Y ASOCIACIONES INTERMEDIAS

## I

El enunciado del tema de la presente ponencia: "Construcción de la paz y asociaciones intermedias", ha de ser desmenuzado del siguiente modo:

A) Determinación de la paz como modalidad de convivencia justa y libre, separándola:

- a) De la convivencia forzada, aunque justa.
- b) De la paz interior subjetiva.
- c) De la convivencia injusta, aunque libre.

B) Fijación, a efectos del tema, de lo que entendemos aquí por asociaciones intermedias, para aclarar:

- a) Valor de las naturales y de las voluntarias, según sus tipos.
- b) Valor político del conjunto de todas ellas para la consecución de la paz.

C) Señalamiento de las tres posiciones posibles en temática social:

- a) La que centra la vida social en el desnudo individuo: Liberalismo.
- b) La que sujeta la vida colectiva e individual al Estado: Totalitarismo.

c) La que contempla a las instituciones sociales como cauce e instrumento para la libertad en la armonía de la paz: Tradicionalismo.

D) Análisis de las formas de inserción del individuo en lo social:

- a) Según una libertad abstracta: Liberalismo.
- b) Por imposición del Estado: Totalitarismo.
- c) Con arreglo a un sistema de libertades concretas: Tradicionalismo.

E) Búsqueda de una fórmula jurídica que construya la paz social valiéndose de las instituciones concretas.

## II

La conclusión pudiera adelantarse así: La paz supone el orden libre y justo en la convivencia humana; un orden semejante sólo es hacedero considerando al hombre como ser concreto y a la sociedad como jerarquía justa de hombres dotados de libertades concretas. De donde que la construcción de la paz únicamente sea posible utilizando las asociaciones intermedias en un sistema jurídico de concretas libertades.

## III

# DETERMINACIÓN DE LA PAZ COMO MODALIDAD DE CONVIVENCIA JUSTA Y LIBRE

Dado el planteamiento de los temas del presente congreso la acepción de la paz como conformidad interior de la voluntad con el bien ha de constituir solamente un supuesto para la consideración de la paz, tal como aquí interesa: en la convivencia humana. No será, pues, la que analizamos aquella paz dimanada del contentamiento de la satisfacción de nuestra propia conducta, a que se refería el viejo Hesiodo, en el párrafo 228 de sus *Erga*, como algo interno, fuente y fruto, al par, de goces peculiares (1), el goce de la virtud, que es la felicidad para Demócrito, concebida como armonía simétrica (2), consistente en la sabiduría suprema, aquella que en el fragmento 31 libera al hombre de sus pasiones: σοφίη δὲ Ύψιχὴν παθῶν ἀφαιρείται (3); la εὐδαιμονία estoica, en su acepción más noble de dominio de sí mismo (4), la que era meta de

---

(1) Sobre ello ERIK WOLF: *Griechische Rechtsdenken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. I (1957), 141.

(2) Según un texto de STOBEO que sirve de enlace del pensamiento democrito con el estoico. Aquí GUIDO MANCINI: *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*. Padova, Cedam, 1940. Página 43, nota 3.

(3) HERMANN DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, Weidmannsche Buchhandlung. II (1935), 152.

(4) PAUL BARTH: *Die Stoa*. Quinta edición. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1941. Páginas 8 y 16.

la entera pedagogía del estoicismo, según ha mostrado recientemente Georges Pire (5). Ni siquiera nos referiremos aquí al lado individual de la paz en la entraña de la conciencia, como factor de tranquilidad feliz interna a que se refieren los grandes escolásticos medievales, la que estuvo enunciada como una de las bienaventuranzas por la palabra suprema de Cristo en el Sermón de la Montaña, y a la que alude espléndidamente San Buenaventura, casi cambiándola en ensueño templado de arrobos místicos acuñado con delicadezas celestiales, cuando en el párrafo 2 del capítulo III, de su tratado *De triplici via, alias incendium amoris*, nos describe los siete grados que permiten llegar al dulce sopor de la tranquilidad en que la beatitud de la paz así entendida consiste: "De septem gradibus, quibus pervenitur ad soporem pacis" (6).

Indudablemente que semejante paz interna es cimiento cardinal de la paz en el convivir humano, porque la sociedad, aun estimada persona, es la unidad de determinado número de hombres, y en la contextura de las conexiones entre ellos por fuerza quedará reflejada la intimidad moral de cada uno. Si es verdad, como quería San Agustín (glosando al Sermón de la Montaña en su *De sermone Domini in monte*, libro I, capítulo II, número 9), que "in pace perfectio est" (7), la perfección externa de los componentes de una sociedad reflejará la perfección interior de los mismos, de igual modo que en regla paralela la imperfección interna dará lugar a un desasosiego en las conductas, que es lo contrario de los supuestos convenientes para un sistema equilibrado de relaciones en el convivir.

Pero en la consideración del tema, a efectos de la presente comunicación, no es dable detenernos en indagar acerca de la virtualidad efectiva de las conexiones de las líneas de la paz interior con sus repercusiones en las conductas mutuas de los hombres que conviven. Baste señalar su importancia y remitir la cuestión a un plano de moral propiamente dicha. Una indagación a fondo del tema agotaría el margen de extensión concedido a las ponencias del congreso.

---

(5) GEORGES PIRE: *Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle*. Liege, H. Dessain, 1958.

(6) SAN BUENAVENTURA: *Obras*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. IV (1947), 144.

(7) SAN AGUSTÍN: *Obras*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. XII (1954), 782.

## IV

## LA PAZ NO ES LA CONVIVENCIA FORZADA, AUNQUE JUSTA

Ante todo, paz es orden. Más que consecuencia del orden; confúndese con el orden mismo, porque es el resultado de las respectivas actitudes de los componentes de una sociedad en sus relaciones mutuas, relaciones que se hallan fijadas según el puesto que en la sociedad les corresponda. Sin orden, la paz sería imposible, porque faltaría una regla precisa, que al situar a cada hombre en un puesto determinado le constituyese en punto de referencia para sus relaciones con los demás.

La consideración es tan clara que no necesita indicaciones. Baste recordar aquellas palabras maravillosas con las que San Agustín estableció la interdependencia de los dos términos de paz y orden, con tanta penetración que resulta imposible no recordarlo a la letra. En su *De civitate Dei*, libro XIX, capítulo XIII, definió cómo la paz equivale al orden en cada uno de sus grados. "Pax itaque corporis—decía—, est ordinata temperatura partuum. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animatis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" (8).

Semejante identificación de la paz con el orden acarrea dos resultados. Primero, que no existe orden sin coordenadas estables de relaciones entre los elementos ordenados, esto es, sin paz entre sí. Segundo, que no es posible paz sino concebida como resultado del mantenimiento estable de un orden.

Dos consecuencias importantes resultan, asimismo, para los planteamientos objeto de la presente memoria. Primero, que la paz en la convivencia solamente se consigue cuando los hombres entre quienes exista van observados en sus realidades concretas, no en abstracto; esto es, como partes de un orden e insertos en una jerarquía que los

---

(8) SAN AGUSTÍN: *Obras*. XVI-XVII (1958), 1397-1398.

coloque en lugares escalonados, a tenor de sus méritos o, por lo menos, a tenor de las respectivas peculiares circunstancias. Segundo, que la sociedad, para lograr la paz, ha de ser estimada en manera orgánica, o sea, calibrando las realidades que los que la componen representan con arreglo a una tabla de valores; en otras palabras, una estructura social en la que los hombres sean pesados y no contados. Dos conclusiones que vienen a ser una sola, mirada antes desde el ángulo de la paz y luego desde las orillas del orden: la paz social requiere una sociedad organizada, con arreglo a una tabla de valores comunes para la totalidad de los miembros que la integran. De no ser así no habría grados de relaciones; sin ellos faltaría el orden y sin el orden la paz es imposible.

## V

### LA PAZ ENTRE HOMBRES ES LIBRE CONVIVENCIA, ADEMÁS DE ORDENADA RELACIÓN

La paz entre hombres es paz entre seres libres, puesto que la libertad es, tanto como la racionalidad, característica del ser humano. Es la libertad de sus componentes la que diferencia las sociedades humanas de las de las termitas; diferencia que no consiste en el ejercicio del instinto, sino en los rigores en la ejecución de los mandatos de los superiores, porque las decisiones que los miembros de las comunidades inferiores toman siguiendo los planteamientos de las circunstancias son aplicaciones del instinto en planos de elección, que suponen calibración de los medios con los fines. Ya que el orden de una termitera, por decirlo con Maurice Maeterlinck, fúndase sobre una serie de actos diversos, encadenados con lógica, que no cabe encerrar en la hipótesis de un caos. "S'agit-il d'une série plus ou moins coordonnée d'actes purement instinctifs? Poussés par l'idée innée, font-ils d'abord sortir machinalement, de la majorité des oeufs, des ouvriers comme eux? Ensuite, obéissant à une autre impulsion, également innée, tirent-ils d'autres oeufs, semblables aux premiers, une légion d'individus des deux sexes qui auront des ailes, ne naîtront pas aveugles et châtres et fourniront un roi et une reine pour périr en masse, peu après? Enfin, une troisième impulsion les oblige-t-elle à former un certain nombre de soldats, tandis que une quatrième les incite à réduire l'effectif de la garnison, quand celle-ci exige trop de vivres et devient onéreuse? Tout cela n'est-il que jeux du chaos?

C'est possible, bien qu'on puisse douter que la prospérité extraordinaire, la stabilité, l'harmonieuse entente, la durée presque illimitée de ces énormes colonies ne reposent que sur une suite ininterrompue de hasards heureux? Convenons que s'il fait tout cela, le hasard est bien près de devenir le plus grand, le plus sage de nos dieux; et ce n'est plus, au fond, qu'une question de mots sur quoi il est plus facile de s'entendre. En tout cas, l'hypothèse de l'instinct n'est pas plus satisfaisante que celle de l'intelligence. Peut-être l'est-elle un peu moins, car nous ne savons pas du tout ce que c'est que l'instinct, au lieu que nous croyons, á tort ou á raison, ne pas entièrement ignorer ce que c'est que l'intelligence" (9).

Lo que separa a una sociedad de termitas de una sociedad humana es la libertad del individuo respecto a las órdenes emanadas de los directores que las rigen. Las termitas obedecen sin resistencia, se dejan matar o matan, esclavas autómatas de una minoría especialmente caracterizada por la posesión del mando. Los estudios de Léo Favarel, en su admirable libro *Democracias y dictaduras entre los insectos*, han demostrado cómo la sociedad termítica está sujeta a las normas implacablemente dictadas por una cierta minoría rectora, que distribuye alimentos y decreta muertes bárbaras, normas obedecidas sin la menor resistencia ni objeción por parte de los individuos (10).

La razón de esta libertad característica del hombre, sin la cual no es concebible ninguna paz social, porque iría contra la esencia misma de lo humano, está en que:

a) El hombre es el solo ser de la tierra dotado de destino personal trascendente a su estancia en ésta.

b) De donde el hombre es el solo ser terrenal, cuya personalidad es más importante que la de la sociedad o grupo del que forma parte. La abeja o la hormiga, como individuos, nada suponen para lo que de veras cuenta: la pervivencia del panal o del hormiguero. Mientras que el hombre, sólo por el mero hecho de ser tal hombre, es siempre más importante que la sociedad concreta que le enmarca, sea familia, sea ciudad, sea estado, sea nación, sea la humanidad entera.

c) Esa importancia viene de la responsabilidad individual del hombre respecto a Dios, coligada con la inmortalidad de su alma y con la forzada libertad terrena en la conquista de su destino posterreno.

---

(9) MAURICE MAETERLINCK: *La vie des termites*. París, Fasquelle, 1926. Páginas 140-141.

(10) Traducción italiana. Rome, Jandi Sapi, 1949. Páginas 91-110.

d) En las agrupaciones humanas el hombre es el fin, las sociedades el medio; en las infrahumanas, las sociedades son fin último en sí mismas.

e) La libertad teológica del hombre como salvación exige la libertad terrenal (sea social, sea política) en la utilización, libre por responsable, de los medios para lograr el destino para que vino a la tierra. Esto es, la vocación concreta de cada uno requiere libertad en su ejercicio por ser el medio dado por Dios en el orden de la naturaleza a cada hombre concreto en concepto de instrumento para la salvación eterna tras la muerte.

La paz entre hombres sólo es posible entre hombres libres. Sin libertad social y política, dimanada de la libertad teológica que le es característica, en lugar de armonía habría sumisión ciega. Sin libertad, la paz sería lo que Pío XII, en la *Ecce ergo*, de su mensaje navideño de 1954, designó como "la coexistencia en el temor" (11).

## VI

### LA CONVIVENCIA EN LA LIBERTAD HA DE SER JUSTA

Pero la paz entre seres libres no puede consistir tampoco en la arbitraria imposición del más fuerte. En lugar de paz, trataríase de equilibrio impuesto de violencias. Más que orden establecido sería la injusticia transformada en equilibrio con apariencias de orden. Sería el orden en la concepción del anarquismo de Max Stirner, o sea, en una "Befreiung von allen Urteilen" realizada por una "Verein von Egoisten", en las frases concluyentes de Max Messer (12); la coexistencia en el temor, donde la libre rienda de los impulsos del más fuerte cohibiría a los más débiles en una paz externa de apariencias. Lejos de producir la verdadera paz en el sentido tomista, la libertad se habría devorado a sí misma. El orden exteriormente pacífico no sería resultado de la libertad, pero sí de la violencia. La aparente libertad habría matado la verdadera libertad, ya que el orden formal no amparaba las libertades de sus componentes. La paz de los más fuertes no es la paz de la libertad. La libertad se ha devorado a sí misma, al colocar a los hombres frente

---

11) *Doctrina pontificia. Documentos políticos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. Página 1027.

(12) MAX MESSER: *Stirner*. Berlín, Bard Marquardt, 1907. Página 63.

a frente con la tara de sus respectivas pasiones. La paz injusta no es la paz.

La distinción tomista entre concordia y paz es la visión de la paz en la manera de su dimensión de justicia. En la *Summa theologiae*, prima secundae, quaestio XXIX, articulus I, ad primum, argumenta así Santo Tomás glosando la concepción agustiniana de que la paz es tranquilidad en el orden: “Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax; quia non servatur ordo utriusque concordantia, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hac praemittit quod “pax est tranquillitas ordinis”. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt”. Confiando en el ad tertium: “Ad tertium dicendum quod paci opponitur duplex dissensio: scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio”.

## VII

*Las asociaciones intermedias, a efectos del presente tema*, son todas aquellas que están situadas entre el individuo, de una parte, y el poder político o estatal, de la otra. Desde la familia a las asociaciones voluntarias profesionales; a las sociedades territoriales, sean locales, sean regionales. Creemos débese entender por asociaciones intermedias cuantas no quedan reducidas al individuo ni se ornan con los atributos del poder político.

Su valor consiste en encauzar de un modo concreto la actividad del individuo en sus ramas de:

a) Naturales necesarias: la familia que recibimos, la comunidad local en que nos movemos.

b) Naturales voluntarias: la familia que creamos, la nación a la que pertenecemos.

c) Estrictamente voluntarias: la agrupación de que formamos parte, sea profesional, sea de placer, sea de otra suerte.

## VIII

*Deben ser tomadas en su conjunto*, a efectos de la presente memo-



ria, no particularmente, porque solamente de la armonía de todas ellas puede nacer una paz social justa y libre. En lugar del análisis pormenorizado, nos interesa su valía de conjunto para la creación de la paz social.

En cuyo sentido deben ser miradas:

a) Como cauce de la libre acción individual, siempre libre incluso en las agrupaciones necesarias.

b) Como barrera contra los abusos de los demás en menoscabo de nuestra libertad de obrar.

c) Como fuente de un orden estable y pacífico que garantice el ejercicio de las actividades individuales en todos los órdenes.

Solamente así entenderemos la paz en el sentido en que concebía la eticidad Platón, inserta en la fijeza de un orden: el νόμος sustentando la εἰρήνη; o en que Horacio interpretaba la palabra "mores", cual hace medio siglo puntualizó agudamente Rudolf Hirzel en su famoso *Themis, Diké und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen* (13); o en sentido inverso los modos en que Homero planteaba la ἔθρις por antítesis de la ἐννομία según ha precisado eruditamente Louis Gernet en sus *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (14).

## IX

*La ordenación moderna de nuestras sociedades* ha olvidado las raíces de la paz como manifestación de tranquilidad en un orden donde los seres se escalonan respetando sus características peculiares para fijar con arreglo a ellas la dimensión cabal del orden. Y ello en las dos caras usuales del pensar contemporáneo: la liberal o la totalitaria. Porque en ambas tendencias se olvida que orden es jerarquía con respecto a los elementos componentes, la cual es hacedera apenas si tomamos a los hombres en sus dimensiones concretas, no en abstracto.

El punto de arranque de ambas tendencias, aparentemente dispares, pero coincidentes en la estima del hombre como entidad abstracta, está en la aparición del pensamiento europeo. A consecuencia de la escisión protestante entre naturaleza y gracia, la metafísica se disoció de la historia en el jusnaturalismo protestante, despectivo de la consideración

(13) Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1907. Página 379, nota 3.

(14) París, Ernest Leroux, 1917. Página 5.

de los factores históricos. Sus figuras más señeras, un Samuel Puffendorf o un Christian Thomasius, eran capaces de construir un derecho y una teoría total de la política prescindiendo en absoluto de la historia, lo mismo que Juan Jacobo Rousseau prescindirá de la historia para despreciarla en nombre de su deificación del salvaje extraño a la vida social en sus criterios. En una carta enviada por Puffendorf a Thomasius desde Berlín, el 14 de abril de 1688, se complacía en ver en las obras del segundo contenida sin historia, por pura demostración aislada, la entera doctrina de la sociedad. "Ich bekenne—le escribía—*au contraire*, dass mir einige passagen sehr wohl gefallen, und sonderlich dass MhH. die fundamentalen *propositiones de socialitate* so deutlich *demonstraret*, und alles so wohl daraus *deduceret*" (15).

Fue lo que canonizó la Revolución de 1789. La filosofía política de la Revolución eleva al hombre a medida de todas las cosas, con independencia de ordenaciones divinas, transformándole en eje y centro del Universo. El optimismo antropológico hermana a Rousseau con Kant y con los legisladores del 89. Rousseau idealiza hasta lo perfecto al hombre abstracto, al salvaje sin tradiciones, por definición bueno; Kant exalta la perfección del hombre en sí, independientemente de las tradiciones culturales, creándole capaz para entender al cosmos en el uso que de los datos de la realidad haga su razón pura y de saber qué sea lo justo en la desnuda autonomía de su voluntad "autónoma"; los legisladores de 1789 no declaran cuáles sean los derechos del hombre francés, sino los del hombre abstracto carente de tradiciones. En el giro del pensamiento europeo, al borde del 1800, el hombre está ayuno de historia, desprovisto de pasado vivo, emancipado de toda trabazón sociológica, hermano nuevo de aquel salvaje que equivocadamente supuso Rousseau desligado de las trabas exigidas por la convivencia.

Es el signo que preside la evolución posterior de las ideas. En la democracia igualitaria cada hombre es dueño de un voto, sin atención a su valor ni a su cultura, porque de antemano es axioma autorizar a todos ellos por igual, ya que nada cuenta la condición histórica de cada cual, pero sólo su abstracta condición humana. Día vendrá en el porvenir en que se juzgará cosa de locos esta inconcebible ideología democrática moderna hoy tan extendida, por virtud de la cual son iguales los hombres nacidos con aptitudes desiguales y desigualmente desarrollados; mentira parece que a la fecha la mayoría de las instituciones de

---

(15) EMIL GIGAS: *Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius*. München, Leipzig, R. Oldenbourg, 1897. Página 14.

Occidente reposen sobre la demencia de equiparar en facultades políticas a los buenos con los malos, a los listos con los tontos, a los letrados con los que no saben leer. Más cuerdo, el régimen soviético ha establecido una auténtica aristocracia política, cuya quiebra está no en haber superado la quiméricamente absurda igualdad de las democracias europeas, sino en haber reducido a rasgos políticos de adscripción al partido bolchevique los criterios para la selección de los aristócratas que mandan; ante aquella superación es un mérito indudable en nombre del sentido común, muy por encima de esta otra “locura de Europa”, que hubiera dicho en nuestros días el hidalgo de Algezares, don Diego de Saavedra Fajardo.

Sociedades desorganizadas, las sociedades liberales buscan el orden de la libertad con elementos mecánicos, no orgánicos, pues su orden es sesgadamente mecanicista. En las teorías más afines a los sistemas tradicionales, aquellas que pretenden saltar por encima de las insensateces abstraccionistas, el orden viene confesado como antítesis de la libertad; tal en Maurice Hauriou, al concebir al régimen constitucional como un equilibrio entre las fuerzas de acción, que son el poder, la libertad y la fuerza de resistencia, que es el orden (16). Un choque que el autor concibe resuelto en favor de la libertad, esto es, en desmedro del orden, tanto porque la libertad es el elemento que modifica siempre al orden, venciénolo al cambiarle con la superioridad de sus energías reformadoras, cuanto porque el orden se subordina también teológicamente a la libertad. En efecto, Maurice Hauriou no tendrá empachos en confesar que “la organización constitucional tiene por objeto proporcionar garantías a la libertad” (17).

Supremacía del individuo sobre el orden y del individuo valorado en abstracto, ya que esta fórmula es la transcripción casi literal del artículo segundo de las *Declaraciones de derechos del hombre* abstracto: “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de sus miembros.”

La carencia de efectividad orgánica del orden, puesto que la sociedad liberal es puramente atomizada y tiene en cuenta tan sólo al individuo, resulta del mecanicismo, estricto mecanicismo, con que se va

---

(16) MAURICE HAURIOU: *Principios de derecho público y constitucional*. Madrid, Reus, 1927. Páginas 7-8.

Más ampliamente en *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la Liberté*. París, Blond et Gay, 1933. Páginas 72-86.

(17) M. HAURIOU: *Principios*, 525.

a asegurar la libertad. La libertad es para Hauriou lo que era para Montesquieu: resultado de un equilibrio. “Es—dirá Hauriou—el resultado del equilibrio entre el orden y la libertad, entre lo que hay y lo que viene” (18).

La regulación de este equilibrio, garantía suprema de la libertad, está confiada por el liberalismo al azar huyente de las mayorías electorales, formadas según el criterio de “un hombre, un voto”, esto es, a tenor de la idea abstracta del hombre; tan abstracta que rechaza la representación de las entidades concretas de la sociedad para encerrarse en el eufemismo de la representación llamada nacional, consistente en asumir como una totalidad al cuerpo social, con exclusión de la estima de las calidades que existen en su seno; tan abstracta, además, que extirpará la menor traza de relaciones del elector con el elegido, prohibiendo las conexiones del mandato imperativo, en el más desesperado intento de depurar de realidades concretas el lazo de la posible representación. Sin excepción, los grandes maestros del liberalismo político en la técnica constitucional definen la idea de la representación con arreglo al esquema abstraccionista del ser humano; tales, por ejemplo, Esmein, en sus *Deux formes de gouvernement* (19), o Carré de Malberg, en su *Teoría general del Estado* (20).

## X

La quiebra del liberalismo, como contraposición de lo abstracto de su visión del hombre frente a las exigencias concretas del existir humano, está patente en la tensión que preside el ritmo de las formas liberales con la sucesión de los intentos democráticos en el seno de la Europa hija de la Revolución Francesa. Porque el ideario abstracto del siglo XVIII no pudo borrar del todo el peso de la historia, de suerte que la pasión por el abstraccionismo político conduce inexorablemente al antagonismo entre la libertad y la igualdad.

Tal como quedó constituido el pensamiento revolucionario en las jornadas de 1789 implicaba, de creer a sus sustentadores, un principio de libertad para los individuos componentes del cuerpo social, de una parte, y de otra el gobierno, formado siguiendo la voluntad de las ma-

---

(18) M. HAURIU: *Principios*, 9.

(19) En la *Revue du droit public*, I, 17.

(20) Traducción castellana. México. Fondo de Cultura Económica, 1948. Páginas 1054-1055.

yorías. En la formulación máxima de las declaraciones de derechos estaban recogidos ambos aspectos. En el artículo 2 se establecía que "le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance á l'oppression". Al paso que en el artículo 6 se determinaba que "la loi est l'expression de la volonté générale; tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, á sa formation". El primero fue el principio de la libertad individual; el segundo, el principio de la soberanía nacional o popular; ambos se hallan mezclados en el contenido de la temática filosófica y política de la revolución.

No obstante estar allá mezclados, se contradicen poderosamente, en evidente tensión lógica. Porque aquél trata de proteger al individuo contra los posibles abusos de la mayoría, mientras éste procura edificar una mayoría sin frenos. El artículo 2 mira al ciudadano singular y el 6 a la mayoría numérica. La libertad mantenida en el artículo 2 supone una barrera protectora; la mayoría teorizada en el artículo 6 es capaz de desbordar por definición toda suerte de barreras. Son cosas diametralmente opuestas, por más que se les mezcle a pocos renglones dentro de la misma pomposa Declaración de derechos del hombre abstracto revolucionario.

La causa histórica de que las Declaraciones acojan en su seno posiciones tan contrarias está en la doble paternidad de la ideología liberal, de un lado desbordada de absolutos políticos lindantes con la mística, en la concepción rousseauniana, de la mayoría que legisla; de otro atendida al mecanicismo para procurar contenerla en sus linderos. La primera tendencia rousseauniana reclamaba la paternidad espiritual en el pensamiento abstracto de la Enciclopedia; la segunda era el resultado del equilibrio de frenos y contrapesos observado por Montesquieu en Inglaterra y desde la realidad inglesa constituido por él para teoría de validez universal. Es que lo concreto de las experiencias inglesas o de sus continuaciones sobre suelo americano requería una declaración de derechos al uso de las inglesas de 1629 o de 1688, o de las de Virginia del 12 de junio de 1776 y de Massachussets del 2 de marzo de 1780; la novedad estuvo en que el genio clarificador francés rellenó aquellas fórmulas anglosajonas con el contenido abstracto de la ideología enciclopédista.

Las dos paternidades dieron nacimiento al híbrido contradictorio de las Declaraciones de 1789. El afán de copiar los antecedentes ingleses engendraba los criterios para la libertad; el prurito del abstraccio-

nismo, enamorado del hombre a secas de los jusnaturalistas protestantes, cuando no del salvaje asocial cantado por Rousseau en alas de su desmesurado optimismo antropológico, conducía inexorablemente a contar los hombres en una democracia aséptica, numérica y despectiva de la historia. Montesquieu late bajo el artículo 2, pero Rousseau alienta a la sombra del artículo 6. El equilibrio crea la libertad, dirá el mecanicismo del primero; la mayoría tiene siempre razón, es una fuerza mística ineludible, proclamará el segundo. El antagonismo que desgarró la trama interna de la ideología revolucionaria está cifrado en una serie de consecuentes desgarros paralelos: libertad frente a democracia, experiencia inglesa cara a la filosofía continental enciclopedista, la razón opuesta a la voluntad, Montesquieu peleando con Rousseau, el equilibrio de poderes disputando la primacía doctrinal a la voluntad general, el artículo 2 chocando con el artículo 6 de la misma Declaración famosa.

En la ulterior evolución las dos tendencias cuajan en dos signos diferentes: el liberalismo burgués, que postula el primado absoluto de la libertad, y la democracia, que insiste sobre el valor de la igualdad, aunque las mayorías formadas con arreglo a la igualdad absoluta lesionen o limiten la libertad de los individuos singulares.

Tomando el ejemplo de Francia, la tensión aparece mostrando en un primer momento el triunfo de la idea de la libertad sobre la de la democracia. Es la edad dorada del liberalismo, que culmina especialmente en la Charte de 1830; liberalismo dorado precisamente porque lo que importa es la libertad, mecánicamente defendida al sujetar las decisiones de la mayoría, subordinándolas al criterio ambicionado de forjar un círculo vital donde la mayoría no pueda entrometerse. La filosofía política de los doctrinarios se halla presidida por el dogma inglés de "my home, my castle". No en balde su gran corifeo, Benjamín Constant, se había formado en Oxford y en Edimburgo (21).

Por atenerse a la libertad, más que a la voluntad en la política, los doctrinarios postulan un concepto intelectualista de la ley, deducida de la razón para salvaguardar la libertad; por supuesto, razón y libertad abstractas. El capítulo I del *Curso de política constitucional*, de Benjamín Constant, es pura polémica contra el postulado rosseauiano de la soberanía del pueblo (22), es el afán de salvar a la libertad del posible

---

(21) ANDRE FABRE LUCE: *Benjamín Constant*. París, Arthème Fayard, 1939. Páginas 27-29.

(22) Traducción de MARCIAL ANTONIO LÓPEZ, en tres tomos. Madrid, Imprenta de la Compañía, 1820. Cita al I, 1-24.

nafragio en los procelosos mares de la democracia igualitaria. Volviendo la mirada a Inglaterra, igual que Montesquieu, y en su mismo anhelo de mantener la libertad por encima de todo, los doctrinarios acuden al expediente del mecanicismo político postulando una trama de poderes equilibrados entre sí como solo camino para asegurar la ensoñada libertad, yendo más allá de Montesquieu en su afán racionalista de perfeccionar la máquina garantizadora; no contentos con los tres clásicos poderes que Montesquieu observara en Inglaterra y temerosos de la posible ruptura del equilibrio del ejecutivo con el legislativo y con el judicial, en cuyo juego mecanicista la libertad consiste para ellos, crearon otro cuarto poder, encargado cabalmente de la misión de sustentar ese difícil equilibrio: el poder real de Clermont-Tonnerre, que en la Constitución española de 1876 se denominara con el más exacto nombre de poder moderador.

Es que el punto de mira de los doctrinarios consiste en rehuir el artículo 6 y prescindir del argumento de que sea la ley expresión de la voluntad general, para refugiarse en el párrafo 2, apoyándose en el 16, o sea, en la tesis de que *"toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution"*. Para ellos, la existencia de un régimen constitucional no consiste en la democracia, ni en que la ley sea voto de la mayoría, ni en la defensa de situaciones concretas, sino en la libertad abstracta mecánicamente protegida. Su racionalismo les impele a desconocer la realidad constante de los hombres; pero su mismo racionalismo les lleva a ver en el hombre un ser abstracto cuya esencia no se explana en dar la ley, pero sí en que la ley le permita actuar sin trabas.

En consecuencia, dentro de la Charte de 1830, a fin de que haya liberalismo perfecto, queda excluida la democracia. La separación entre las ciudadanías activa y pasiva, admitida ya en 1791 con criterios económicos, que se cifraban en el pago de 1.500 francos de impuestos, será el pertinente artilugio instrumental. Tratábase de una situación recogida en la Constitución del año III y en la Charte realista de 1814, donde la monarquía restaurada, lejos de volver a las tradiciones francesas dismanteladas por la Casa de Borbón, aceptaba la idea revolucionaria liberal con la corrección numérica de unas cifras: 300 francos de impuesto para usar del sufragio activo y 1.000 francos para gozar del sufragio pasivo. Si Luis XVIII había patrocinado una monarquía con instituciones liberales y burguesas, el doctrinarismo de 1830 seguirá sus pasos, sin más que ampliar, y no mucho, las cifras electorales: 200 francos para la eligibilidad activa y 500 para la pasiva. Así se man-

tenía la libertad para todos, recortando el sufragio a unos pocos, en el pensamiento liberal. Fue la encarnación perfecta de una solución liberal, no democrática.

A esa tendencia liberal se contraponen la línea democrática, anclada en sustentar la primacía del artículo 6 de las Declaraciones de derechos como clave para la exégesis de los postulados revolucionarios. Lo abstracto no va a estar en la razón, sino en la voluntad, esto es, en la igualdad de los hombres contados en las urnas electorales. Contra la solución inspirada en el mecanismo de Montesquieu, estos epígonos de Rousseau canonizan la mayoría sin frenos, capacitándola para limitar y hasta para suprimir aquellas libertades tan queridas para los elementos liberales. Así como el artificio liberal fue la separación del sufragio activo del pasivo, los demócratas enarbolarán los pendones del sufragio universal inorgánico: universal por igualitario en la formación de la voluntad general; inorgánico por su también abstracto sentido del hombre en la sociedad y en la política.

Ya el 11 de agosto de 1792, al día siguiente de la invasión de las Tullerías por las masas populares desenfrenadas, la Convención nacional, convocada para resolver acerca de la suerte de Luis XVI, fue elegida llamando al sufragio a todos los varones mayores de veintiún años; y, asimismo, el postulado rousseauiano y democrático aparece inscrito en la Constitución montagnarde del 24 de junio de 1793. Fue mero antecedente fugaz, porque desde la Constitución del año III el liberalismo recobra predominio, para culminar en las Constituciones de 1814 y 1830, en un apogeo que concluye en 1848. Porque el decreto del 5 de marzo de 1848 sella el predominio decisivo y definitivo del principio democrático sobre el liberal en Francia, mediante la implantación jamás abolida de la tesis del sufragio universal. Las correcciones previstas en la ley del 13 de mayo de 1850 o las cacicadas electorales de Napoleón el Pequeño no cambian la realidad del triunfo de la democracia en Francia; son atenuaciones menudas y cobardes, incapaces de contradecir la afirmación triunfante de la democracia sobre el liberalismo.

Democracia política primero, que se trueca bien pronto en democracia social luego. Es el giro inevitable del pensamiento europeo, dimanado de la Revolución Francesa, que la antítesis se resuelva siempre en la victoria de las tesis democráticas sobre las fórmulas liberales, en un proceso monótono hasta la saciedad, en el cual la libertad burguesa liberal parece a manos del sufragio político universal y éste acarrea, inevitablemente, el igualitarismo socialista. El predominio de las



tendencias socialistas o de los socialismos democráticos en la vida política de Occidente recoge este cambio, donde la igualdad prima sobre la libertad y una voluntad colectivista arrasa las frágiles barreras de los derechos individuales, tan pomposamente proclamados en 1789. La libertad liberal ha muerto devorada por sí misma.

## XI

Tanto el liberalismo como la democracia presocialista niegan la sociedad como ordenación intermedia entre el Estado y el individuo, ceñidos a su idea absorbente del hombre abstracto. Por eso, la legislación revolucionaria francesa suprimió desde el primer instante toda suerte de asociaciones. El decreto del 2-17 de marzo de 1791 liquida las corporaciones profesionales gremiales; la ley Le Chapelier del 14-17 de junio del mismo año prohíbe la formación de asociaciones de obreros; la ley del 5 de febrero de 1790, reforzada por el decreto del 18 de agosto de 1792, extermina las congregaciones religiosas. El Código penal napoleónico de 1810 confirma, en su artículo 291, esta acción hostil a la agrupación de gentes como intermedias entre el individuo y el Estado.

Es que el liberalismo solamente contempló al individuo como ser abstracto; la burguesía que encarna el liberalismo dorado de los doctrinarios le agrega aquello que solamente la interesaba: el dinero, jamás el peso de la historia, que concreta el horizonte y el estilo de los humanos; la democracia que, en alas del sufragio universal, sucede al liberalismo doctrinario, tampoco contempla al hombre como continuador de un quehacer histórico, porque le cuenta simplemente como un voto para la creación de las mayorías.

En el liberalismo no existen asociaciones intermedias, y si las hay representarán solamente una realidad numérica o económica, según se las mire desde el lado político de la gobernación o desde la faceta vital del trabajo. Falta, pues, el elemento primero para la paz: un orden estable de convivencia; porque los creados por el liberalismo débense al equilibrio, por fuerza siempre transitorio y siempre inestable, de los elementos que coexisten. Transitoriedad e inestabilidad que quitan la posibilidad de la tranquilidad, que es el segundo factor de la paz. Sin factores reales estimados en su efectiva valía, ni quietud segura; sin orden ni tranquilidad fruto del verdadero orden, el liberalismo anula cualquier posibilidad de paz social, a consecuencia de haber apurado

hasta sus prostreras extremas consecuencias la idea del hombre como ser abstracto desprovisto de la más mínima consideración histórica.

Las más recientes tendencias intentan superar el yerro con la obligatoriedad de asociación en determinados casos; tal el artículo 15 de la Constitución de Wüttemberg-Bade de la postguerra alemana; pero esa corrección es un paliativo que no atenta a la línea del sistema liberal, clavado permanentemente en el dualismo individuo-Estado, con exclusión de los cuerpos sociales intermedios.

En el más modesto plano del derecho privado asistimos al triunfo de la democracia sobre las primeras estructuras del liberalismo clásico, igual que lo vimos en el campo del derecho público. En lugar de los derechos individuales, sin los cuales el liberalismo resulta inconcebible, la evolución moderna en general, sin excluir a la Francia, madre de las corrientes liberales, mira a negar o, por lo menos, a recortar aquellos famosos derechos, tan cacareados, cual máxima conquista de la revolución de 1789. Los derechos individuales desaparecen delante del interés social a medida que la democracia va suplantando al liberalismo. Subsisten en la medida en que no se oponen a los intereses de la comunidad o a los de la mayoría de ésta; es la expresión legal única del predominio electoral del proletariado, que son los más, sobre la burguesía, que son los menos, esta variación en la estima de los derechos individuales. La propiedad, de derecho absoluto, pasó a objeto de limitaciones cada vez mayores, y hoy es, en la mayoría de los planteamientos, mera generosa concesión de las mayorías. En los contratos llamados de trabajo la ley toma posición tajantemente a favor del obrero, hipócritamente proclamando son los débiles, efectivamente porque son los más numerosos. Para la totalidad del universo pudieran valer las palabras profundas del gran civilista Georges Ripert, en su libro *Le régime démocratique et le droit civil moderne*: "Cet intérêt social, il n'y a d'autre organe pour l'exprimer que les organes de la société politique, le Parlement, le Gouvernement, le Juge. Il n'y a pas d'autre moyen de reconnaître son existence que de l'affirmer. Le droit individuel est mis ainsi dans la dépendance du pouvoir politique" (23). Y luego: "L'évolution des idées est, á la vérité, singulière. La démocratie, héritière de la Révolution, paraît répudier les droits de l'homme. Elle les répudie, en effet, parce que, pour l'instant, elle n'en a plus besoin. C'était un moyen de défense des individus contre l'Etat quand l'Etat s'incarnait dans un

---

(23) París, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1948. Segunda edición. Página 228.

homme ou quelques hommes. Mais si chaque sujet du droit est lui-même investi d'une parcelle de la souveraineté étatique, qu'est-il besoin de lui reconnaître avec le droit individuel une souveraineté privée? Le droit subjectif c'est le souvenir d'une époque où la doctrine individualiste était élevée comme une résistance à la force politique. Le peuple, qui s'est emparée de la puissance politique ne tolère plus les puissances privées. Les droits individuels doivent donc disparaître. Avec eux d'ailleurs disparaîtra peut-être le droit privé tout entier. Tout homme, à son poste devant la machine sociale, sera considéré comme remplissant une fonction sociale et tous les rapports entre les hommes seront des rapports de droit public. Le jour où cette doctrine aura définitivement triomphé, le droit civil ne sera pas seulement transformé, comme le voulait Duguit: il aura disparu" (24).

## XII

La democracia que, aplicando hasta sus últimos términos la doctrina del sufragio universal, conduce al socialismo democrático, ve en ese socialismo un expediente nivelador; pero es el caso que la inmensa mayoría de los planteamientos fundan al socialismo nivelador en la sociología marxista, una ideología totalitaria dominada por la sombra paternal de Hegel, sin más corrección que simplificar la multicolor variedad de la gama de posibilidades de la omnicompreensiva dialéctica hegeliana en la reducción del hombre a simple "homo oeconomicus".

En la realidad política la democracia acaba en el totalitarismo, igual que el anarquismo era el punto terminal de las concepciones liberales. Porque ambos proceden del hombre abstracto labrado por el jusnaturalismo protestante y por el enciclopedismo dieciochesco para recorrer iguales pasos. Cuando Lorenz von Stein, en su *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, abre sus puertas al marxismo planteando la realidad económica como política en el análisis de "wie die herrschende Gesellschaftsklasse sich der Staatsgewalt bemächtigt" (25), da pie para que Marx construya una doctrina y un movimiento: la doctrina transformando la dialéctica hegeliana en materialismo histórico; el movimiento en el anticipo de un partido de

---

(24) *Ibidem*.

(25) Cito por la edición de Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1959, en tres tomos. Cita al I, 49-56.

clase que no tendrá por meta la reconstrucción de una sociedad independiente del Estado, según sus estratos profesionales, horizontales y apolíticos, sino la de un partido que unificará a la sociedad en ordenación exclusivamente política y vertical; reconstruirá la sociedad, pero sin libertades.

En el plano totalitario, cuando el “partito”, “Partei” o “Partiya” asuman en Italia, en Alemania o en Rusia el papel de educar con membración política al pueblo, en las teorías de Sergio Panunzio, de Carl Schmitt o de Arshanov, por ejemplo, vienen a dar en la supresión de toda libertad política en aras de la unificación exterior y de los afanes de permanencia en el poder de determinadas estructuras iguales a los grupos que apoyaban a los “condottieri” renacentistas. Siempre valorando al hombre como pura entidad económica o como consejo pasivo de parejas obediencias, nunca como el ser concreto e histórico que es, dotado de peculiaridades que van más allá del estómago o del mando.

Cierto es que el totalitarismo reconstruye formalmente estructuras sociales encauzadoras de las actividades de los individuos y que no deja frente a frente al yo aislado cara al aparato estatal; pero esas entidades, en los regímenes totalitarios llamadas sindicatos, no representan a realidades sociales, sino que, por el contrario, son instrumentos de presión con el cual el Estado comprime todavía más el círculo de acción del individuo. No son órganos de una sociedad aparte, sino apéndices de la máquina estatal. El totalitarismo no reconstruye la sociedad, empero es un sucedáneo aparente de ella. No cabe hablar en el totalitarismo, sea nacionalista o bolchevique, de la reconstrucción de la sociedad como factor situado entre el Estado y el individuo; trátase de encuadrar a los individuos en el Estado, usando de ordenaciones de apariencia social, en realidad simplemente estatales. El Estado no regula un orden moldeado aparte con criterios históricos superiores a la voluntad del omnipotente Estado mismo; antes fabrica el orden ficticio que le dictan sus oportunismos cada instante.

No habiendo orden autónomo social con vitalidad propia, tampoco hay en el totalitarismo libertad en las conexiones de los grados del orden estatificado. Se les niega tajantemente, sin ninguna concesión a la condición humana como tal sustentada por el liberalismo clásico. “Tandis—escribe Georges Burdeau en su *Traité de science politique*—que les démocraties occidentales s’efforcent de concilier avec la relativité du droit—créance l’absolutisme du droit-protection fondé sur une prérogative de la nature humaine, dans l’Etat populaire les droits de

l'homme sont un reflet de sa situation concrète dans un milieu économique et social donné" (26).

El Derecho ha dejado de ser una pretensión inherente a la Naturaleza para depender del puesto que el individuo ocupe en la máquina del Estado, sea la propiamente política, sea la económica que la política dirige y regula a través del partido único. No hay libertades frente al Estado, ni del individuo por haber nacido como en el liberalismo, ni del individuo amparado en una sociedad independiente como en las temáticas tradicionalistas; son libertades en el Estado, válidas en la medida de los intereses importantes a la función que en la colectividad estatificada desempeña el individuo.

Por eso en las constituciones soviéticas no se habla de derechos del individuo y si la constitución yugoslava del 13 de enero de 1953 lo hace en su artículo 5 es para formular una declaración inválida por su misma generalización, y eso en tanto que el uso de semejantes derechos sirva al interés de la democracia socialista, de suerte que no se garantizan, aunque no choquen negativamente contra ella: formulación positiva que lleva implícita la inanidad de todo derecho que exprese el ejercicio de la libertad escuetamente individual. Baste leer los términos del citado artículo 5: "Son garantidos: a) La libertad de asociación del pueblo trabajador con miras a la realización de los comunes intereses democráticos en los campos político, económico, social, científico, cultural, artístico, profesional deportivo y demás parejos; b) Las libertades individuales y los otros derechos fundamentales del hombre y del ciudadano; c) El derecho al trabajo."

En el estado socialista la democracia ha concluido su victoria sobre el liberalismo, partiendo de la misma noción histórica del hombre abstracto. La mística rousseauniana de la voluntad general acaba por aniquilar el mecanismo liberal de origen montesquieuano. El artículo 6 de la magna Declaración de 1789 quemó en cenizas vanas al artículo 2.

Bien que no haya que olvidar que ambos, liberalismo y democratismo socialista, están unidos por su común hontanar: la idea del hombre abstracto y ahistórico. Pues si el socialismo habla de situaciones concretas, solamente admitirá situaciones concretas económicas y naturales, nunca situaciones concretas resultado de la perennidad de una historia viva en módulos de tradición. Estaremos delante de una particularización naturalista del hombre siempre abstracto, jamás en

---

(26) París. Librairie générale de droit et de jurisprudence. Siete tomos. Cita al VII (1957), 453.

presencia de un hombre cuya calidad concreta viene de la historia viva. El socialismo sigue negando la historia tal como el liberalismo la negaba, precisamente porque no es más que el último momento del proceso europeo abstraccionista nacido con el jusnaturalismo protestante.

### XIII

Tanto el socialismo como el liberalismo niegan la realidad de una sociedad orgánicamente trabada que encauce la acción libre del individuo y le defienda de los abusos del poder político; el liberalismo porque deja inerme al individuo frente al potente aparato estatal; el socialismo porque le incorpora a la misma máquina del Estado.

No cabe hablar de paz en ninguno de ellos porque faltan los dos factores necesarios: a), la existencia de los elementos autónomos, jerárquicos y diversos de un orden social independiente; y b), la libertad que genera la tranquilidad en el goce de las proporciones armónicas del orden.

Sin sociedad no hay orden y sin orden no hay armonía; faltando ambos no cabe hablar de paz, porque no existen los elementos que ordenar ni, por ende, la coherente conexión entre ellos. Ni en la concepción liberal, ni en la totalitaria, es dable referirse al tema de esta memoria: la paz en las asociaciones intermedias.

### XIV

La sola concepción en que haya paz en las asociaciones intermedias es la perspectiva tradicionalista, apoyada en los siguientes rasgos:

a) El hombre ha de ser estimado en función de la Historia que su quehacer vital incorpora, esto es, como heredero de un ayer que ha de continuar. Espléndidamente lo ha expresado un escritor moderno castellano, ciertamente no sospechoso de tradicionalismo en el uso vulgar de este vocablo: Ortega y Gasset. "Las revoluciones, tan incontinentes en su prisa, hipócritamente generosa, de proclamar derechos, han violado siempre, hollado y roto, el derecho fundamental del hombre, tan fundamental, que es la definición misma de su sustancia: el derecho a la continuidad. La única diferencia radical entre la historia humana y la "historia natural" es que aquélla no puede nunca comenzar de nuevo. Köhler y otros han demostrado cómo el chimpancé y el orangután no

se diferencian del hombre por lo que hablando rigurosamente llamamos inteligencia, sino porque tienen mucha menos memoria que nosotros. Las pobres bestias se encuentran cada mañana con que han olvidado casi todo lo que han vivido el día anterior, y su intelecto tiene que trabajar sobre un mínimo material de experiencias. Parejamente, el tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, porque cada tigre tiene que empezar de nuevo a ser tigre, como si no hubiese habido antes ninguno. El hombre, en cambio, merced a su poder de recordar acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre: comienza, desde luego, a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado. Este es el tesoro único del hombre su privilegio y su señal... Romper la continuidad con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangután." (87)

b) Estimando al individuo portador de historia viva, o sea de una tradición actual, la vida presente y perenne le coloca en un determinado sitio en la coexistencia con los demás hombres; de la que puede salir por sus méritos o por sus deméritos, pero que es siempre punto de partida para su actuación respecto a sus vecinos.

c) Al correr de la Historia, los hombres de las sucesivas generaciones se han ido jerarquizando en ordenaciones sociales en principio transmisibles de padres a hijos. Pueden ser rotas por los miembros de cada generación que se sucede, pero la ruptura posible indica ya la condición de trama social transmitida válida para el conjunto de una agrupación humana.

d) Esas jerarquías forjadas por la Historia nacen de la condición de los hombres, de la naturaleza individual modificando la trama histórica encontrada en el momento de nacer. Son el fruto de la decantación constante de esfuerzos sucesivos, acumulados generacionalmente en un quehacer continuo, tan continuo que es la misma historia del bípedo racional y libre sobre la faz del planeta.

e) Al ser tales frutos de la Historia, dichas jerarquías tienen vida propia. Encarnan las facetas diversas del ser humano: sus intereses profesionales, sus creencias religiosas, sus aspiraciones de cualquier índole. No nacen por creación del poder político ni pueden ser suprimidas por él. Son el cauce histórico que la naturaleza humana ha ido encontrando para dar satisfacción a sus anhelos y a sus acciones.

---

(27) JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Prólogo para franceses*. En *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, IV (1951), 136.

Vienen de la misma naturaleza humana en lo que es más característico de la naturaleza humana: la forja de la Historia.

f) Por ser hijas del quehacer humano más señero, trátase de una trama social independiente del poder político, hoy del poder estatal; más aún: las garantías únicas efectivas tras las que la libre acción individual puede parapetarse para defenderse de los abusos del poder político.

g) La libertad abstracta no existe, porque el hombre no existe en abstracto, sino en circunstancias de lugar y tiempo determinados. Ni los salvajes ensoñados por Rousseau están libres de trabas, antes son los más atados por las trabas formales, según ha demostrado concluyentemente Bronislaw Malinowski en su *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern* (28). Siempre la libertad se manifiesta en libertades concretas referidas a condiciones de situaciones concretas de cada hombre libre. Es la libertad correspondiente a la trama social resultante de la Historia, una libertad tan histórica como es histórico el hombre que la goza.

## XV

Desde el ángulo del presente tema, la perspectiva tradicionalista es la única apta para asegurar la paz por ser la única que asume en su real significación histórica una sociedad independiente situada entre el individuo y el poder político estatal. Y esto porque:

a) Es la sola postura que estima al hombre en su realidad viva por ser histórico que al actuar refleja la carga ineludible de un ayer que en cuanto simple hombre continúa. El hombre con bagaje de tradición es sólo hombre conocido. De no ser tradicionalista, el hombre sería una bestia.

b) Es la sola actitud que define con precisión la efectividad de un orden natural humano, esto es de un orden histórico.

c) Como la jerarquización dentro de ese orden es independiente de poder político, construye una sociedad independiente del Estado; freno admirable y poderoso contra los extravíos y las demasías que menoscaban las libertades concretas, solas libertades conocidas, ya que es inexistente la quimérica libertad abstracta de las revoluciones modernas.

d) En la seguridad de estas libertades, constituidas entrañablemen-

---

(28) Wien, Humboldt Verlag, 1940, 11.



te con el orden natural humano, el individuo halla la tranquilidad de la paz, cabalmente bajo la protección de sociedades de instituciones intermedias entre él y el poder político, no nacidas del arbitrio caprichoso de una mayoría pasajera y omnipotente, sino del juego fecundo de la acción de los hombres, que es la Historia.

De suerte que únicamente en la tesis tradicionalista hay una sociedad fuerte y autónoma, que sirva de cauce para el quehacer del individuo y de barrera a los excesos del Estado; sociedad que es un orden jerárquico, garantía de libertades concretas y que, por tanto, proporciona los dos requisitos para la verdadera paz social: un orden justo y la tranquila posesión del orden.

## XVI

Frente a los desvaríos del hombre europeo abstracto y cara al proceso en que muere la abstracta libertad de las revoluciones europeas, el pensamiento tradicional español cristalizó la paz a través de una sociedad robusta en la doctrina de los fueros entendidos como sistemas históricos de libertades políticas concretas, los cuales cumplían, como he indicado en otro lugar, las condiciones requeridas para la paz social de que hoy tratamos: ser barrera y ser cauce. Barrera defensora del círculo de acción que a cada hombre corresponde según el puesto que en la vida social ocupa, como padre de familia, como profesional, como miembro de un municipio o de una entidad local; y cauce por donde fluye su acción libérrima, enmarcada jurídicamente en los márgenes de su posición en el seno de la vida colectiva. Los fueros son la fórmula de la paz social en la convivencia porque en la tranquilidad de su orden son garantía en el uso y evitación para el abuso de la libertad humana y de quienes atenten contra las libertades concretas que los hombres pueden ejercer (29).

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

---

(29) Es la misma tesis de Pío XII en su alocución *Con sempre*, de 24 de diciembre de 1942, párrafo 15: "Para que la vida social, según Dios la quiere, obtenga su fin, es esencial un ordenamiento jurídico que le sirva de apoyo externo, de defensa y de protección, ordenamiento cuya misión no es dominar, sino servir, tender al desarrollo y crecimiento de la vitalidad de la sociedad en la rica multiplicidad de sus fines, conduciendo hacia su perfeccionamiento a todas y cada una de las energías en pacífica cooperación y defendiéndolas, con medios apropiados y honestos, de todo lo que es dañoso a su pleno desarrollo." *Doctrina pontificia. Documentos jurídicos*. Página 179.